

## LA FILOSOFÍA COMO RELIGIÓN

La filosofía como «testamento» de Dios con los paganos,  
como el A.T. con los judíos

Manuel GUERRA

Varios motivos justifican la elección del tema en el homenaje a un patrólogo, experto en la problemática de los primeros siglos de la Iglesia. Recuérdense la reciente encíclica de Juan Pablo II *Fides et Ratio* y la percepción, más consciente que en siglos pasados, del pluralismo religioso gracias a los medios de comunicación social, las migraciones, el turismo, las cátedras de Historia de las Religiones, la traducción de los libros sagrados de las distintas religiones, etc., en una palabra a la conversión de la tierra, de la humanidad, en una «aldea global». Los escritores cristianos de los primeros tiempos captaron, de un modo más urgente e inevitable que nosotros, la existencia de muchas religiones, pues casi todas las personas de su familia eran paganos. De ahí que, a su modo, se plantearan tres cuestiones básicas, derivadas del pluralismo religioso, a saber, el diálogo interreligioso e «interfilosófico», la eficacia salvífica de las religiones no cristianas y la «religión verdadera», es decir, si hay una religión que sea la verdadera y cuál es.

### 1. «RELIGIÓN» Y «FILOSOFÍA»

Las palabras, como cualquier signo, constan de significante y de significado. El significante: «religión», como su ascendiente latino *religio*, ha permanecido inmutado durante siglos. En ellos ha sido portador de diversos significados. De hecho, es de creación reciente su valor técnico actual, a saber, el comprensivo de la vinculación subjetiva del hombre con lo divino y de sus exteriorizaciones objetivadas, sociales e individuales, en clave simbólica. En ninguna lengua antigua existe una palabra con todos esos signifi-

cados, expresados por varias<sup>1</sup>. Tampoco la hay en el sánscrito ni en su derivada, el hindi actual o lengua oficial y mayoritaria de la India<sup>2</sup>. El mismo fenómeno se da en el término «filosofía», según se verá.

## 2. ¿EL CRISTIANISMO UNA «FILOSOFÍA», JESUCRISTO UN «FILÓSOFO»?

Lllaman «filósofo» a Jesucristo los paganos. Luciano (120-180 d. C.), en su vida de un supuesto cristiano: Peregrino, concreta lo esencial del cristianismo: «(en cuanto se hacen cristianos), reniegan de los dioses griegos y adoran a aquel *filósofo* crucificado y viven según sus preceptos» (*Mors Peregrini*, 13). Según Tertuliano, los paganos «rehusan ver» en el cristianismo «una revelación divina» y lo catalogan como «una de las filosofías», pues los cristianos «enseñan y practican las mismas virtudes que los filósofos: la inocencia, la justicia, la paciencia, la moderación, la castidad»<sup>3</sup>. También lo llaman «filósofo» los cristianos. Eusebio (s. IV), después de describirlo como «el autor, para los hombres, de un modo de vida santa y de la piedad más elevada», concluye «¿quién no lo considera el primero de los filósofos y maestro de los hombres religiosos<sup>4</sup>».

De modo indirecto se le llama así cuando se cataloga al cristianismo como «filosofía», más aún, «la única filosofía segura, sólida y provechosa»<sup>5</sup>, «filosofía divina»<sup>6</sup>, «la verdadera filosofía»<sup>7</sup>, la *uerissima philosophia*<sup>8</sup>. En su primera *Apologia* (7,1) Justino establece la equiparación entre los designados «entre todos los griegos con un solo nombre: filósofos» y «los cristianos, nombre común

1. Por ejemplo, en griego: λατρεία, εὐλάβεια, εὐσεβεια, θεωρία, etc.

2. Cf. el cap. II de M. GUERRA, *La religión y las religiones. Manual de Historia de las Religiones*, B.A.C., Madrid 1999.

3. *Apolog* 46,2 CCL 1, 160 (obra publicada en el año 197).

4. EVS, *Demonstr. euang* 3,6,8 PG 22, 225.

5. JVST, *Dial Tryph* 8,1.

6. JVST, *Apol* 2,12,5.

7. CLEM. ALEX *Paed* 2,11,117, 4 SC 108, 222.

8. AVG, *Contra Acad* 3,1942 CCL 29,60. Cf. G. MADEC, «*Philosophia christiana*» (*Augustin, Contra Iulianum* 4,14,72), en *Pettes études augustinienes*, Études Augustiniennes, París 1994, 163-177.

de los que han sido y parecido sabios (*sophoi*) entre los bárbaros». Los apologistas, que escriben a los paganos, generalizan este significado de la palabra «filosofía», sinónimo de «cristianismo»<sup>9</sup>, tal vez para evitar la equiparación con las «religiones» (mitos, ritos, etc.) paganas, también y más probablemente por el significado profundo, religioso, de esa palabra en su tiempo. De ahí que «entre nosotros se llamen filósofos los que aspiran a la Sabiduría del Creador y Maestro universal, es decir, al conocimiento del Hijo de Dios»<sup>10</sup>, o sea, los cristianos. De aquí que Taciano, al finalizar su obra (*Adv. graec.* 42), se presente a sí mismo como «el que filosofía según los bárbaros», no según la filosofía griega, o sea, el cristiano. La asimilación de «filosofía, filósofo» a «cristianismo, cristiano» no encaja con el significado de dichos términos, prevalente en nuestro tiempo, e invitan a bucear en su subsuelo semántico y cultural de la antigüedad.

### 3. ¿LA FILOSOFÍA, UNA RELIGIÓN?

Pero evidentemente el cristianismo no es una filosofía si se toma esta palabra en su sentido actual. «Filosofía» tiene unas connotaciones específicas durante toda la antigüedad greco-romana, también en los primeros siglos cristianos.

#### 3.1. *Un peculiar estilo de vivir y de ser*<sup>11</sup>

En nuestros días la palabra «filosofía» suele ir asociada a lucubraciones abstractas y abstrusas, a una construcción teórica, obra

9. TAC, *Adv. graec* 31 («nuestra filosofía»); 35 («nuestra filosofía bárbara» por contraste con «vuestra filosofía», la de los griegos); Melitón de Sardes en su escrito (año 170-177) al emperador Marco Aurelio: EVS, *Hist. eccl* 4, 26,7 («nuestra filosofía, florecida primero entre los bárbaros y luego difundida entre los pueblos en tiempo de Augusto, y que es un buen augurio para tu propio reinado... si conservas la filosofía nacida con el Imperio»), etc.

10. CLEM. ALEX, *Strom* 6,7,55 GCS 15, 459 GCS 15, 459. Repetidas veces llama «filosofía verdadera» al cristianismo: *Strom* 5, 9, 56; 5, 14,92 SC 278, 116 y 178, etc.

11. Cf. M.G. BARDY, «*Philosophie* et «*philosophe*» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles», *Revue d'Ascétique et Mystique* 25 (1949) 97-108; P. HADOT, *Qu'*

de un pensador a solas con sus pensamientos; evoca la elaboración y transmisión de información de signo conceptual, una enseñanza intelectual y, en el mejor de los casos, una mera interpretación repensada de la vida y del mundo, últimamente del lenguaje. Más que de «la filosofía», suele hablarse de «filosofías». Por eso, suena a exótica la frase de Séneca *facere docet philosophia, non dicere*, «la filosofía enseña a obrar», a vivir, «no a decir», simplemente pensar y hablar (*Epist* 20,2).

En cambio, en la antigüedad la filosofía es una manera, un estilo de vivir e incluso de ser. «La filosofía es el arte de la vida»<sup>12</sup>, «la ciencia de la vida»<sup>13</sup>, «el arte de vivir bien» o de hacerse bueno<sup>14</sup>, «dialogar consigo mismo para ejercitarse en ser bueno»<sup>15</sup>. «Como la materia del carpintero es la madera, del escultor el bronce, así la materia del arte de la vida (de la filosofía) es la vida de cada uno mismo»<sup>16</sup>. Por eso, las exposiciones filosóficas antiguas no son tratados ni sistemas especulativos, sino planteamientos de cuestiones concretas, generalmente vitales, y sus respuestas, a veces sin ellas, también «ejercicios espirituales», título acertado de los estudios citados de P. Rabbow y de Pierre Hadot. En ellos, según ambos autores, hunden sus raíces los «ejercicios espirituales» de S. Ignacio de Loyola, a través de la tradición de la antigüedad cristiana<sup>17</sup>.

La filosofía, en cuanto arte y ejercicio o práctica de la vida, tiene una dimensión ética y una proyección religiosa ya en Sócrates

*est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, París 1995; IDEM, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, París 1981, especialmente 13-74; J. LECLERCQ, *Pour l'histoire de l'expression «philosophie chrétienne»*, «Mélanges de Science Religieuse» 9 (1952) 221-226; A-M<sup>e</sup> MALINGREY, «Philosophia». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV<sup>e</sup> siècle après J.C.*, Klincksieck, París 1961; P. RABBOW, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954; A.-J. VÖLKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg-París 1993.

12. CICERO, *Fin* 3,4.

13. EPICTO, *Diss* 4,1,63 y 118.

14. SENECA, *Epist* 90, 1.

15. Palabras de Pirrón (s. IV-III a.C.), padre del escepticismo en DIOG. LAERT, 9, 64.

16. EPICTO, *Diss* 1,15,2.

17. La fórmula «ejercicios (*askesis*, gr.) espirituales» figura ya en CLEM. ALEX., *Strom* 4,6,27,1 SC 31, 210, cf. J. LECLERCQ, *Exercices spirituels*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, 4, 1902-1908.

tes y desde él, por su influjo más o menos fluido, en Platón y en el platonismo, en el estoicismo, en el epicureísmo y en el cinismo. Merecen sendos estudios dos constantes definitorias de la filosofía como «cultivo del alma»<sup>18</sup> y como «medicina del alma»<sup>19</sup>. La filosofía enseña a no preocuparse de lo que se tiene o sobreviene: «negocios, hacienda familiar, mandos militares, magistraturas, discursos, etc.» sino de lo que se es; a ayudar a otros a «preocuparse más de lo que se es que de lo que se tiene, a fin de llegar a ser lo mejor y más honrado posible»<sup>20</sup>; con palabras de los estoicos ocuparse de sí mismo, a sanar las pasiones. Una obra del estoico Crisipo se titulaba «La terapéutica de las pasiones»<sup>21</sup>. En el fondo, podría resumirse en la fórmula *bona uoluntas*, «buena voluntad», tan vigente en el cinismo, en el epicureísmo y sobre todo en el estoicismo. La *bona uoluntas* está al alcance de cualquiera al margen de si es rico-pobre, sabio-ignorante, sano-enfermo, libre-esclavo-encarcelado, torturado o no, etc.; nadie, ni el peor y más poderoso enemigo, te la puede arrebatarse. Sólo la pueden entorpecer o doblegar «la molicie, los placeres, la inacción, el desconocimiento del deber», en una palabra, las pasiones, dominadas por el filósofo<sup>22</sup>. Se sabe si se tiene o no, precisamente en las pruebas, en las tentaciones, en la contrariedad<sup>23</sup>. Plotino (*Enéadas* 1,6,9) dice lo mismo con su metáfora que manda tallar la estatua de uno mismo. Para ello debe ir eliminando con el cincel de la ascesis lo que sobra hasta que la estatua aparezca perfecta, antes sólo subyacente e intuita. Es una comparación presente en todas las escuelas filosóficas griegas, que, en cambio, prescinden de la pintura, la cual realiza el retrato no quitando las adherencias malformadoras, sino añadiendo brochazos de pintura, que fácilmente puede rasparse y desfigurarse. Las escuelas filosóficas convienen también en destacar que todos los

18. CICER, *Tusc. disp* 3,6, etc. Nótese que en *animus* del original (*cultura animi*) significa «alma», no «ánimo», hasta Séneca, con el cual el significado «alma» pasa a *anima*.

19. CICER, *Tusc. disp* 3,6,13; EPICT, *Diss* 3,23,30, definición dada por vez primera por Sócrates.

20. Sócrates en PLAT, *Apolog* 36c.

21. A. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragg*, 3, 474.

22. SENECA, *De benef* 5, 25,6.

23. SENECA, *Epist. Lucil* 2,10,11; *De benef* 7,16 (14), 4, etc. Cf. M. GUERRA, «*Hominibus bonae uoluntatis*». *Análisis filológico-teológico y traducción* (*Lc* 2,14 y «*Gloria*» de la Misa), «*Scripta Theologica*» 21 (1989) 755-775.

hombres aspiran a la felicidad, pero que no la consiguen si son esclavos de las pasiones, de los deseos concupiscentes de lo extraño a uno mismo, de lo accesorio y superfluo, capaz de llegar a recubrir y deformar el propio yo como la imagen del dios marino Glauco, cubierta de algas, almejas, etc., en su morada, las profundidades marinas<sup>24</sup>. De ahí que la pobreza sea como uno de los rasgos definitorios del «filósofo», aunque algunos (Séneca) no lo fueran de hecho. Algo admitido por los cristianos de los primeros siglos: «¿Desprecias el oro? También lo despreciaron los filósofos del mundo»<sup>25</sup>.

El despojamiento de lo que se tiene para ser lo que en el fondo se es, o sea, lo que se debe ser, supone una ascesis, la realización de los pertinentes «ejercicios ético-espirituales». He aquí los más reiterados en las escuelas filosóficas greco-romanas: la lectura (*anágnosis*) de los textos, sobre todo de las sentencias de los filósofos; la audición (*akróasis*) de cursos pronunciados o leídos y comentados con la consecuente conversación entre el maestro y los discípulos; la ejercitación en orden a conseguir el señorío, el auto-dominio (*enkráteia*) y la indiferencia respecto a lo indiferente, es decir, no el desentendimiento ni la despreocupación, sino la ecuanimidad en cualquier circunstancia; la *praemeditatio malorum* o previsión reflexiva de los males que pueden sobrevenirnos a fin de estar preparados para no sucumbir y superarlos, así como la *meditatio* o reconcentración reflexiva e interiorizada en uno mismo; evitar el mal moral evitable y realizar el bien realizable según las posibilidades de cada uno; al levantarse, el examen prospectivo de lo que se va a hacer durante el día y, al acostarse, el retrospectivo sobre el mal y el bien hecho, examen que debe alcanzar a lo soñado, etc.<sup>26</sup>. Y sobre todo pensar en la muerte, aprender a morir,

24. PLAT, *Resp.* 611 c-e.

25. HIERON, *Epist* 118,5. «Lo específico de los apóstoles y de los creyentes», o sea, de los cristianos, no es la materialidad, sino el motivo, el «dejarlo todo para seguir a Cristo» (también *In Math* 3, 19).

26. Cf. las dos listas de los ejercicios estoico-platónicos en PHILO, *Leg. alleg* 3,18; *Quis rerum diu. heres*, 253; también PLOT, *Enn* 1,2, 1-7; PORPHYR, *Sententiae* 32. SENECA, *De benefic* 7,2,1 (*cotidiana meditatio* y, sobre lo mismo, GALIEN, *De cognosc. cur animi morbis* 1,5,25, p. 19,13 (edic. Marquardt). Sobre el examen de conciencia: MARC. AVREL, 2,1,1; 5, 1,1; GALIEN, o.c. 1,5,24 (p. 18,12), de los sueños (PLVT, *Quomodo quis sent. prof. uirt.*, 12,32f), etc.

pues «los que de verdad filosofan, se ejercitan en morir, y el estar muertos de ningún modo es temible para ellos... Si es verdadero filósofo no se irrita (con la muerte) sino que va gozoso al Hades» tras ella<sup>27</sup>. «Cuantos rectamente se dedican a la filosofía... no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos» (*Ibid.* 64a). «Que la muerte, el destierro y todo lo que parece temible esté ante sus ojos cada día, sobre todo la muerte, y no tendrás jamás ningún pensamiento degradante ni ningún deseo inmoderado»<sup>28</sup>; «Obrar, hablar, pensar siempre como si estuvieras a punto de morir»<sup>29</sup>.

El estilo de vida filosófico incluye la vida en común, al menos durante el día, práctica ordinaria de las distintas escuelas filosóficas, también de la epicúrea: «beben juntos, juntos juegan, conversan...; filosofar es convivir»<sup>30</sup>. Solamente los escépticos rehusan adaptarse a la vida de los filósofos. Prefieren «vivir como toda la gente», llevar «una vida cotidiana» totalmente normal<sup>31</sup>. Pirrón, fundador del pirronismo o escepticismo antiguo «convivía piadosamente con su hermana, comadrona de profesión. Iba él mismo al mercado a vender sus pollos y cochinos y, con indiferencia (con naturalidad, libertad interior), limpiaba las cosas de la casa y lavaba los cerdos con toda naturalidad»<sup>32</sup>. El iniciador del estilo de vida filosófico fue probablemente Pitágoras (s. VI-V a.C.). «Sus sucesores todavía ahora (segundo tercio del s. IV a.C.) siguen un modo de vida, llamado por ellos “pitagórico”, por el cual parecen ser distintos entre los demás (hombres)»<sup>33</sup>. Claro que no es fácil perfilar cuándo los relatos sobre la vida y enseñanzas de Pitágoras son leyenda o historia. Conviene tener en cuenta que la condición legendaria de un relato no quiere decir que necesariamente carezca de un núcleo verdadero, más o menos denso; al revés, su naturaleza histórica no excluye algún que otro elemento no verdadero. Los pitagóricos, antes de su admisión, debían superar un examen

27. Sócrates en PLAT, *Phaed* 67e.

28. EPICT, *Manuale* 21.

29. MARC. AVREL, 2,11.

30. EPICVR, *Nic* 1172a; *Testamentum Epicuri* 165 y 167 (Usener).

31. SECT. EMPIRICUS, *Adu. math* 8, 355; 10, 165; 11,49; *Hypotyp* 3, 2; DIOG. LAERT, 9, 61 y 62, etc.

32. DIOG. LAERT, 9, 66.

33. PLAT, *Resp* 10, 600b.

riguroso y poner en común todos sus bienes y propiedades. de acuerdo con su principio «comunes son las cosas de los amigos<sup>34</sup>». Se abstendían de ciertos alimentos: habas, etc. Como hábito vestían «largas túnicas de lino orladas, mantos de lana blanca». Antes de su admisión debían superar una examen riguroso y un tiempo de prueba (unos tres años, cinco para otra iniciación superior). Formaban una especie de asociación o sociedad con doctrinas y prácticas sometidas al arcano, estructurada al parecer en tres grados: «oyentes, matemáticos y físicos»<sup>35</sup>. Este estilo de vida filosófica atenuó o difuminó varios de sus rasgos en las escuelas posteriores: la socrática, la estoica, la epicúrea, la cínica. Distintivo de los filósofos era el *tribon* (gr.), *pallium* (lat.), manto cuadrado o rectangular de color negro, menos el de los cínicos que era blanco, tal vez por su afán por «ladrar» o llamar la atención al no respetar las normas del comportamiento social<sup>36</sup>. Por eso, «cuando se paseaba por la mañana», el judío Trifón le saludó: «¡Buenos días, filósofo!». Según le reconoció, «cuando veo a alguien con ese hábito, me acerco a él con agrado y trato de conversar con él para sacar algún provecho». Así comienza (nº 1) el apologista y filósofo S. Justino su *Diálogo con Trifón*.

Una tradición, al parecer sin fundamento histórico, atribuye a Pitágoras la substitución de los términos «sabiduría, sabio» por «filosofía, filósofo», «pues nadie es sabio, sino Dios... Filósofo o amigo de la sabiduría, el que aspiraba a la sabiduría»<sup>37</sup>, «no a las riquezas, al mando, a la gloria..., sino a la contemplación y conocimiento de las cosas, como los que van a los juegos a mirar, no a adquirir algo para sí»<sup>38</sup>.

34. Escolio a PLAT, *Phaedr* 279c; IAMBL, *Vita Pythag* 18, 81-82, etc.

35. Cf. textos y notas críticas en C. EGGERS LAN-V.E. JULIÁ, *Los filósofos presocráticos*, I, Gredos, Madrid 1978, 147-238; III, 1980, pp. 77-138.

36. ELIAS CRET, *Euchologium graecorum*, 495 (Goar). Tertuliano tiene un breve tratado titulado precisamente *De pallio*, pues de él trata (segunda década del s. II d.C.).

37. Heráclides Póntico (s. IV-III), PONT, fragm. 87W. La explicación dada aparece por vez primera en PLATÓN, *Fedro* 278d, pero se lo pone en boca de Sócrates, no de Pitágoras: «Llamar a un hombre "sabio" me parece demasiado, y que sólo conviene a Dios. En cambio, llamarle "filósofo" o algo semejante se adecua a él mucho más y guarda más armonía».

38. HERACL PONT *Fragm* 88W, conservado en CICERO, *Tusc. disp* 5,3,8-10. Cf. también IAMBL, *Vita Pythag* 12,58.



### 3.2. *Tras una conversión*<sup>39</sup>

Según Epicteto (*Diss.*, 1,4,5ss.) «el aprovechamiento» o «perfeccionamiento» verdadero no consiste en «leer, ni siquiera en entender la muchas obras (se le atribuyen 75 volúmenes) de Crisipo (s. III a.C.)», el maestro del estoicismo, considerado su segundo fundador, sino en «avanzar en la virtud, en el dominio de las pasiones e impulsos, en el cultivo de la libertad interior». Para las escuelas filosóficas de los siglos inmediatamente anteriores y posteriores a Jesucristo lo filosófico está y se mueve no simplemente en el plano del conocimiento, sino sobre todo en el del ser. Es un perfeccionamiento del yo, que nos hace ser más y mejores. Se trata de algo que exige no sólo «emendarse, irse corrigiendo, sino transformarse», convertirse<sup>40</sup>.

El sujeto de la conversión socrático-platónica y neoplatónica es el alma, no el hombre. Y lo es porque lo material humano no integra al hombre a no ser como estorbo, serie de impedimentos que dificultan la plena realización del alma racional. La «con-versión» consiste precisamente en que, tras su «per-versión» o su caída en la «cárcel, sepulcro» corporal, el alma se desligue del cuerpo y ascienda al mundo de las Ideas. La «contemplación» de las Ideas (la Verdad, Bondad, Belleza, Justicia, lo divino), anterior a la «perversión» del alma, preexistente a su unión con el cuerpo, conforma la «con-versión» platónica como punto de partida, así como incitamento y, además, como meta, aspiración y cima de convergencia de la conversión. La «conversión» platónica y neoplatónica es como un trenzado de dos hilos, uno de ellos objetivo, estático, común a todos los hombres, a saber la *syngéneia* o «connaturalidad», «parentesco» del alma con lo divino; el otro subjetivo, dinámico, individualizado, específico de cada alma, es decir, la *homoiosis* o «asemejación a la divinidad en la medida de lo posible»<sup>41</sup>. La conversión es el cambio de dirección, el apartarse de lo material, sen-

39. Cf. M. GUERRA, *La «conversión» según Sócrates y Platón. La «conversión», «huida» del mundo y «vuelta-retorno» a la «contemplación de las Ideas» o un proceso de «asemejación a la divinidad*, «Revista Agustiniana» 17 (1986) 63-115; P. HADOZ, *Exercices spirituels ...*, 175-182; A.D. NOCK, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Univ. Press, Oxford 1933.

40. SENECA, *Epist* 6,1,1.

41. PLATÓN, *Pol* 613a; *Teetete* 176a; *Leg* 716d.

sorial, y volverse hacia lo celeste, divino. Es un cambio instantáneo, que, como retorna hacia la infinitud de lo divino, inicia un proceso de perfeccionamiento inacabable. Esta idea de quehacer nunca terminado del todo reaparece perfectamente formulada en las últimas palabras pronunciadas, antes de su muerte, por el más destacado neoplatónico, Plotino (s. III d. C.): «Esforzarse por elevar lo divino (que hay) en nosotros hacia lo divino (que hay) en el Todo»<sup>42</sup>. Con otra fórmula plotiniana: «huida del uno al Uno» (*Enn* 6,9,11), entendido «Uno» y «Todo» en sentido panteísta. En el platonismo y en el neoplatonismo el sujeto de la conversión es sólo el alma. En cambio, según el estoicismo, la conversión es también «metafísica, espiritual» y, además, «física». El cambio de dirección, la conversión, afecta también a la realidad sensible, corporal, del hombre.; entra en el movimiento de conversión, en la vibración energética, del universo, ser vivo, animado por el Logos cósmico, refractado en el logos (la mente, la razón) de cada hombre, llamado «lo divino (*theïon*)/el dios (*o theós*) en nosotros»<sup>43</sup>.

Todas las escuelas filosóficas griegas (platónica, estoica, epicúrea, cínica) son conscientes del estado de perversión, de malestar y hervidero pasional, de apegamiento a lo sensorial, etc., en que se encuentra el alma, el yo, antes de su conversión filosófica, o sea, de su entregarse a los recursos de perfeccionamiento humano, de tendencia a la sabiduría. Todas y cada una están asimismo de acuerdo en que, gracias a la filosofía, el hombre puede salir de semejante postración, es capaz de mejorarse, de ser él mismo, de acercarse a la sabiduría, al dominio de las pasiones, a la serenidad de espíritu, a la libertad interior. Para casi todas ellas, eso no se logra del todo sino tras la muerte. Entre los epicúreos, pensar en la muerte hace al hombre consciente de la finitud de la existencia,

42. PORPHYR, *Vita Plotini* 2. Sobre la interpretación de este texto, cf. P. HENRY, *La dernière parole de Plotin*, «Studi Classici Orientali» 2 (1953) 113-130; J. IGAL, *Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino*, «Cuaderno de Filología Clásica» 4 (1982) 441-462.

43. PLAT, *Tim* 73a; 88b; *Resp* 9, 589e; ARITT, *Ethic. Eud* 8,2,1248a 27; *Ethic. Nic* 10,7,1177a 16 y b28;. Los estoicos (Epicteto, Marco Aurelio, etc.) toman de sus predecesores (Crisipo, Apolodoro, Posidonio, cf. DIOG. LAERT, 7, 142-143), lo llaman «un fragmento, una chispa (*apóspasma*)» desprendido de la divinidad y metido en la cabeza humana, cf. J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Les Belles Lettres, París 1971, 6-9, etc.

consciencia que concede un valor único, cuasi-infinito, a cada instante de vida en la tierra. De ahí la invitación epicúrea de Horacio (*Epist* 1,4,13-14) a «creer que cada día fluye el último para ti. De esta manera recibirás, agradecido, cada hora no esperada». Como demostración de su coherencia añade una chanza hiriente para los de las demás escuelas, sobre todo a los estoicos, e incluso al mismo Epicuro: «Si quieres reírte, ven a verme orondo y lustroso, de piel bien cuidada, un puerco de la piara epicúrea».

La «conversión filosófica» de Platón es al mismo tiempo «política», pues trata de transformar a los ciudadanos (no a los esclavos ni a los metecos) para que llegue a la contemplación de las Ideas, especialmente tras la muerte, pero también como medio de transformar la sociedad (*pólis*), tarea realizable sólo por un «convertido», un filósofo<sup>44</sup>. Sólo si los filósofos gobiernan o, al menos, son asesores de los gobernantes, la sociedad será impulsada adecuadamente a su «conversión» al Bien, a la Belleza, etc. De hecho, Platón y Cicerón son los dos únicos pensadores, filósofos, de la antigüedad occidental que aspiraron a ser asesores del poder ejecutivo, de los gobernantes. Los dos fracasaron en su intento, a diferencia de lo acaecido con los confucianos, etc., en China<sup>45</sup>. Después de Platón, los estoicos, los epicúreos<sup>46</sup> y hasta los mismos neoplatónicos se desentienden de la conversión directa de la sociedad y se preocupan de la conversión de sus discípulos por medio de convivencia, palabras, etc., de su maestro, un filósofo y de acuerdo con los principios y normas éticas de su respectiva escuela.

La conversión cristiana, mucho más si es llamativa y como instantánea (Act 22, 3-22), etc., parece ser una irrupción torrencial de la gracia divina, que remueve o trastrueca toda la estructura interior del convertido. Pero, de ordinario, la conversión no se opera así. Suele ser obra de la filtración suave, lenta, de la gracia, como de gota de agua que va impregnando a la persona hasta que, reblandecida, cae la consistencia interior, que es renovada o subs-

44. *Resp* 518-519 ss.

45. Cf. M. GUERRA, *Historia de las Religiones*, I, EUNSA, Pamplona 1985<sup>2</sup>, 190-195.

46. De ahí la norma de Epicuro: «Es necesario librarnos de la presión de los negocios y de la política» (*Gn.*, 5, 58).

tituida por otra nueva. Así ocurrió en S. Agustín<sup>47</sup> como él mismo lo describe magistralmente en los libros V-VIII de sus *Confesiones*. Y obsérvese que su vida, tras su conversión, podría ser calificada de «filosófica». Al comienzo, en Casiciaco (invierno del 386-387, finca rústica no lejos de Milán) y en Tagaste, Agustín y sus amigos forman un grupo que vive piadosa, frugal y castamente en comunidad al modo «filosófico», que dialoga «filosóficamente» y que, en sus escritos de este tiempo, apenas cita la Sagrada Escritura<sup>48</sup>.

Más aún, si no siempre, en muchos casos acaece en primer lugar la conversión del «corazón» en el sentido arcaico de este término<sup>49</sup> o, con otras palabras, el cambio de rumbo de la nave personal que navegaba en una dirección y, aparentemente de repente, toma otra, a veces la opuesta. La nave ha cambiado de dirección. Pero continúa siendo la misma nave con la misma carga e instrumental. Cuando se convirtió Manuel García Morente, su pensamiento, su estructura mental, de momento siguió siendo kantiano. Desconozco si el pensamiento de Agustín, tras su conversión, conservó alguna fragancia pagana y maniquea, ni en qué medida. Pero él mismo reconoce que, poco después de su conversión, «Tú (Dios) sacaste mi lengua de donde habías sacado mi corazón»<sup>50</sup>. Cuando recuerda las obras escritas en Casiciaco admite que se había convertido su corazón, pero no su lengua ni su pluma y, en parte, ni su mente<sup>51</sup>.

Entre los no cristianos hubo conversiones filosóficas bruscas, «de corazón». Recuérdese a Polemón, joven libertino, enfangado en todos los placeres de su edad y época: amoríos con mujeres, con niños y adolescentes, etc. Un día, ebrio y coronado de flores, irrumpe alocadamente en el lugar donde impartía sus lecciones Je-

47. Cf. los planos de la conversión de S. Agustín en M. GUERRA, *Los significados y las funciones de «presbyter» en los escritos de san Agustín*, «Revista Agustiniana» 28 (1997) 291-337, especialmente 292-294.

48. Cf. R.J. HALLIBURTON, *The Inclination to Retirement. The Retreat of Cassiciacum and the «Monastery» of Tagaste*, «Studia Patristica» 5 (Berlín 1962) 327-340; P. LANGA, *San Agustín y la cultura*, «Revista Agustiniana» (Madrid) 94.

49. Es el que tiene en los escritos homéricos, hesiódicos, etc., de la antigüedad griega, en la Biblia, etc., cf. M. GUERRA, *El «corazón» de los hombres y de los dioses en las antropologías helénicas*, «Teología del Sacerdocio» 18 (1984) 10-46.

50. *Conf* 9,4,7 CCL 27, 136.

51. Pone casos concretos que lo confirman, cf. *Retractationes* 1,1,12 y pról. III; también *Contra Acad* 1,4,11.

nócrates, escoliarca o director de la Academia Antigua (339-315 a.C.) a raíz de la muerte de Espeusipo, sobrino y sucesor de Platón, a pesar de haberse alejado de la Academia tras la muerte de su fundador: Platón (año 248 a.C.). Jenócrates confirmó una vez más su fama prototípica de la moderación y serenidad. Sin inmutarse, sin interrupción alguna, prosiguió su lección que versaba precisamente sobre la continencia. Polemón no puede no escuchar. «Fue cazado, cautivado (*ethérathe*)» «convirtiéndose» a la filosofía de Jenócrates y llegando a ser el más celoso de sus discípulos. Gracias a su imperturbabilidad y equilibrio Polemón «cautivó, cazó (*terathênai*)» a Crantor<sup>52</sup>. Cuando estaba dominado por la desesperanza, por no decir desesperación, Metrocles de Maronea fue ganado por su cuñado Crates de Tebas, filósofo cínico, recuperó inesperadamente la alegría e ilusión de la vida y se «convirtió» a su doctrina, talante y escuela<sup>53</sup>.

San Justino (s. II) puede ser erigido en modelo de «conversión filosófica» por su número y calidad. Al comienzo de su *Diálogo con* (el judío) *Trifón* (nn. 2,3-8,2), le refiere su conversión al estoicismo, al aristotelismo, al pitagorismo y al platonismo. Dejó a su maestro estoico porque con él «nada adelantaba en el conocimiento de Dios»; al aristotélico porque le exigía dinero por sus lecciones. Fue expulsado por el pitagórico porque no reunía las condiciones requeridas para su iniciación; no conocía «música, astronomía y geometría». El trato con el neoplatónico le satisfizo al comienzo. «La contemplación de las Ideas daba alas a mi mente. Llegué a pensar que, en poco tiempo, me había hecho sabio y, neciamente, esperaba contemplar inmediatamente a Dios, pues esto es el objetivo de la filosofía de Platón». No descansó hasta que encontró «la única filosofía segura y provechosa», la fe cristiana. «De este modo y por esto yo soy filósofo. Quisiera que todos, tras tener el mismo sentir que yo, no se separaran de las doctrinas del Salvador. Si tú (Trifón) te preocupas algo de ti mismo, anhelas la salvación y tienes confianza en Dios..., te es posible ser feliz mediante el conocimiento del Cristo del Dios/Padre e iniciándote en su misterio». No sin razón sentencia San Justino: «La filosofía es, de hecho, la mayor adquisición y la más preciosa ante Dios, al

52. DIOG. LAERT, 4,16-17 y 4,24.

53. DIOG. LAERT, 6, 94.

cual ella sola nos lleva y une. Santos son los que consagran su mente a la filosofía» (*Ibid.* 2,1).

### 3.3. *La dimensión religiosa de la «filosofía»*

Todo lo expuesto en los epígrafes anteriores ayuda a entender o, al menos, a intuir la dimensión y proyección religiosa de la filosofía o, si se prefiere, de las escuelas filosóficas, tal como se tomaban estos términos en la antigüedad greco-romana, ciertamente no en su sentido actual. Los filósofos, como ciudadanos que eran, solían cumplir las obligaciones cívicas de la religión oficial, celeste y étnico-política de la *pólis*, ciudad-nación (Atenas y su entorno: Ática, etc.) o sociedad, a la que pertenecían. Cuando señalan las condiciones de su Estado ideal, Platón en *Las Leyes* y Aristóteles en la *Política* (lib. VII), no se olvidan de concretar lo relacionado con lo divino, lo exigido por la religión étnico-política: sacerdocio, templos, culto, fiestas, etc. Incluso Epicuro cree en los dioses y en los beneficios de la religión. Según el epicúreo Filodemo<sup>54</sup>. «Hay que venerar a los dioses patrios. Esto era algo enseñado por Epicuro y, además, vivido, pues observaba fielmente todas las fiestas y todos los sacrificios tradicionales...». Según Epicuro alabar a los dioses es participar de su bondad: «orar es propio de la sabiduría, no porque los dioses van a irritarse si no oramos, sino porque percibimos cuánto nos excede la naturaleza de los dioses en poder y excelencia»<sup>55</sup>.

Ni Platón ni Aristóteles, etc., conciben una organización política distinta de la específica de la *pólis* ateniense. No ocurrirá así en la época helenística después que Alejandro Magno derribara las barreras étnico-políticas y el griego se convirtiera en la «lengua común (*koiné*)» de la mitad oriental del Mediterráneo. Además, los filósofos griegos, según se verá en el epígrafe siguiente, son también teólogos, y, en cuanto tales, se alejan de la mitología de su religión étnico-política (propia de los descendientes del mismo an-

54. Palabras de Epicuro conservadas por Filodemo *De eusébeia*, p. 127 = *Fragm.*, 169 (edición Usener).

55. Filodemo, *o.c.* 128,5 = *Fragm* 13, Usener). Sobre la religiosidad de Epicuro, cf. A.-J. FESTUGIERE, *Épicure et ses dieux*, PUF, París 1946.

tepasado, integrantes de una unidad política: clan, tribu, pueblo, Imperio) y de la inmoralidad de sus dioses. Las religiones oficiales, étnico-políticas, no satisfacían las inquietudes religiosas de sus miembros, que pertenecían a ellas por nacimiento de padres ciudadanos. De ahí la floración de los misterios, o religiones mistericas. Los mismos emperadores, divinizados tras la muerte (Octavio Augusto) y, muy poco después, también en vida, así como sumos pontífices de la religión oficial, étnico-política, suelen iniciarse en uno o más misterios<sup>56</sup> que garantizaban la inmortalidad feliz del alma tras la muerte, algo mucho más feliz que el Orco latino o el Hades griego, mansión de lo umbrátil superviviente de los pertenecientes al mismo grupo étnico-político y religioso, que sobrevivían tras la muerte «sin pena ni gloria»<sup>57</sup>.

La insatisfacción ante la religión tradicional, heredada llevó a los filósofos a elaborar, en cierto modo, su propia «religión» o, mejor, a manifestar su sentido religioso en su misma «filosofía» de un modo más racional, no mitológico. Cada uno lo hace a su modo, que es distinto en Platón que en los estoicos marcados prevalentemente por el panteísmo. Pudieron sentirse cohibidos por la condena a muerte, impuesta a Sócrates por la democracia politeísta de Atenas y por su motivo: «Sócrates no cree en los dioses en los que cree la ciudad/sociedad, sino en otras divinidades nuevas»<sup>58</sup>. Además, la misma condena y por el mismo motivo (*asébeia* = «impiedad») se cernió sobre Aristóteles tras la muerte de su discípulo Alejandro Magno (año 323). Para evitar su ejecución, se refugió en Eubea porque «no voy a permitir que pequéis contra la filosofía»<sup>59</sup>. Obviamente, en tiempo de S. Agustín, «los sabios de los pueblos politeístas, llamados “filósofos” en ellos» ya no hay esa contención. «Aunque tenían escuelas distintas y templos comu-

56. Nerón, Cómodo, Juliano el Apóstata en los misterios eleusinos; Juliano el Apóstata y Heliogábalo en los de Cibeles; Cómodo y Juliano el Apóstata en los de Mitra, etc.

57. Cf. M. GUERRA, *Antropologías helénicas y bíblicas. Su repercusión en la teología y espiritualidad cristianas*, EUNSA, Pamplona 1976, 371-404.

58. Texto de la acusación, PLAT, *Apol* 24b; cf. 26 b-c.

59. AMMON, *Vita Aristi* en el vol. 52, p. 11 (edición Didot). Resuena un cierto eco del mensaje que le envió a Aristóteles su suegro Hermías, señor de Atarneos y Asos (junto a Troya, actual Turquía), poco antes de morir crucificado (año 341) tras ser derrotado por los persas: «No he hecho nada indigno de la filosofía».

nes, no tenían reparo en manifestar públicamente sus opiniones y se esforzaban por atraer a cuantos podían. Es evidente que practicaban unas creencias religiosas en sintonía con el pueblo, pero, en privado, mantenían otras contrarias aunque las oía el mismo pueblo»<sup>60</sup>. Pero, aunque los filósofos respeten los estrechos límites de la religión étnico-política, los traspasan y se elevan a un dios cósmico, alma del mundo (estoicismo) o «Señor de la naturaleza, que gobiernas todas las cosas según ley..., a quien obedece todo nuestro universo», transcendente y al mismo tiempo inmanente al cosmos como le saluda el estoico Cleantes en su famoso himno (vs. 2 y 7). El platonismo llevó la adoración de lo divino supercósmico, a la contemplación embelesada de las Ideas, y, a la vez, cósmico, principio del orden visible. Los escritores cristianos relacionan e identifican también «filosofía» y «religión» (cf. 3.3.).

Más aún, algunos filósofos aparecen aureolados por ciertos rasgos divinos. Así acaece con Pitágoras según él mismo y según sus discípulos, los cuales «creían en sus concepciones por tener confianza en él, quien había sido el primero en decirles que no era un hombre cualquiera, sino un dios. Y esta era una de sus pruebas de instrucción oral: “¿Quién eres Pitágoras?”. En efecto, decía que era el Apolo Hiperbóreo»<sup>61</sup>. Jámblico lo califica de «director y padre de la filosofía divina» (*Vita Pyth* 56); en su tiempo, no se sabía si era «un dios, un *demon* (ser intermediario benéfico entre los hombres y dioses) o un hombre divino» (*Ibid.* 158). De ahí su distanciamiento que contribuía a incrementar la autoridad y majestad del maestro. Los que aspiraban a ser discípulos suyos, «durante cinco años guardaban silencio, sólo escuchaban los discursos, pero nunca veían a Pitágoras hasta que aprobaban el examen»<sup>62</sup>. No extraña que el pitagorismo haya sido considerado como un *thíasos*, agrupación o especie de cofradía en la que solían agruparse los miembros de varias religiones místicas, sobre todo los dionisiacos. Ahora tal vez recibiría el nombre de nuevo movimiento religioso o secta. Colotes, un discípulo de Epicuro, impulsado por la veneración que siente hacia su maestro, se la exterioriza con las muestras (abrazar las rodillas, etc.) que «algunos emplean en sus devociones y oracio-

60. AVG, *De uera rel* 1,1 CCL 32, 187.

61. ARISTT, *fragm.* 1,131 (Ross); IAMBL, *Vita Pyth* 140.

62. DIOG. LAERT, 8,10.



nes» con las estatuas de los dioses<sup>63</sup>. El maestro se sonríe mientras le dice que esa actitud no se conforma a «nuestra filosofía de la naturaleza» que Epicuro estaba exponiendo. Pero, otras veces, se compara con «un dios entre los hombres»<sup>64</sup> y afirma que «la veneración hacia un sabio es un gran bien para los que le veneran» (*Gn.*, 5,32). Su discípulo latino, Lucrecio le sirve de eco cuando escribe de Epicuro: «¡Fue un dios! Sí, Memio, sólo un dios ha podido encontrar el primer modo de vida que se llama Sabiduría» (*Rerum nat.*, 5,8 ss.).

### 3.4. Una «filosofía» que es «teología» y, a veces, «mística»

A juzgar por los documentos conocidos es Platón (*Resp.* 2, 379a) el que por vez primera usa la palabra «teología». Lo hace para exponer «las formas modélicas de hablar de los dioses» (*typoi perì theologías*), vigentes en su Estado ideal, utópico. Deben observarlas todos los escritores, especialmente los poetas cuando hablan o escriben de los dioses, de sus atributos e intervenciones. Por no haberlas respetado, Platón destierra a Homero para que no corrompa a los jóvenes por la inmoralidad de sus dioses y diosas, aunque antes lo corona de flores como reconocimiento de su calidad literaria. Los filósofos palparon, como nadie en su tiempo, la contraposición existente entre la tradición mítica, la mitología, llamada también «teología»<sup>65</sup>, y el conocimiento racional de lo divino. De hecho *theologia* terminó por significar cualquier forma de conocimiento de Dios, o sea, todo acercamiento «lógico, racional» al misterio divino, tanto sólo desde la razón («teología natural») como a partir de los datos de la revelación divina («teología» sin más en el cristianismo). Desde Platón, todas las escuelas filosóficas griegas, exceptuada la escéptica, elaboraron su propia teología de suerte que pueden ser considerados sinónimos «filosofía/teología» en la socrática, platónica, aristotélica, estoica, epicúrea, neopitagó-

63. EPIC, *Fragm* 141 (edición, H. USENER, *Epicurea*, Teubner, Leipzig 1887).

64. *Epist* 3, 135, cf. *Gn.*, 5, 33.

65. Piénsese en el «Curso de los dioses transmitidos según la *theologia* griega» del estoico Cornuto (s. I d.C.), que es la explicación alegórica de los mitos griegos por medio de la física estoica, cf. sutexto en Teubner, Leipzig 1881, preparado por K. Lang.

rica y neoplatónica. «Teología» se refiere a veces sólo a una de las partes de esa escuelas filosóficas, a saber, la referente a lo divino. Incluso esta concepción se ha retrotraído a los filósofos presocráticos<sup>66</sup>.

Si la lingüística y la metafísica se quedan en el nombre, en la palabra, y en concepto, que no son la realidad misma, sino sus representaciones o imágenes, la mística<sup>67</sup> tiende a trascenderlos; busca el encuentro o contacto directo con la realidad, con lo divino. La mística es la expresión más sublime de la experiencia religiosa; un conocimiento experiencial, vivencial, de lo divino, de Dios, no simplemente noético, intelectual. Una cosa es hablar de la miel y otra saborearla. La fenomenología mística es una realidad presente en casi todas las religiones, tal vez con las excepciones del zoroastrismo y del confucianismo, confirmatorias de la regla general. Si la filosofía es como una religión, parece obligado que, al menos en algunos filósofos, se de la sintomatología mística. Así es en efecto. Basta una lectura de las *Enéadas*, por muy rápida que sea, para descubrir una intensa vida interior en su autor: Plotino (205-270 d. C.). Según su doctrina, todo procede por emanación descendiendo del Uno (lo divino) a lo otro como por desbordamiento o sobreabundancia de amor y todo debe ascender hacia lo Uno, retornar a Dios por obra de un amor, fruto de la carencia y del deseo. Y esto, si es posible, ya en esta vida mediante el éxtasis, visión de lo divino sin imágenes y unión íntima con lo divino. Su misticismo ha repercutido en Proclo, en el Pseudo-Dionisio, etc. Su discípulo, Porfirio, tras afirmar que la meta y aspiración de Plotino era «la unión con Dios transcendente a todas las cosas», testimonio: «mientras conviví con él, alcanzó cuatro veces este fin, gracias a un acto inefable (éxtasis), y no en potencia»<sup>68</sup>. El mismo Plotino reconoce: «Muchas veces, consciente de haberme salido de mi cuerpo y de estar fuera de todo lo demás, contemplo una belleza incomparablemente maravillosa. Estoy convencido, sobre todo entonces, de que tengo un destino supe-

66. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, F.C.E., México 1982<sup>3</sup>.

67. Cf. M. GUERRA, *Diccionario enciclopédico de las sectas*, B.A.C., Madrid 1999<sup>2</sup>, s. v. *bilocación, clarividencia, éntasis, éxtasis, mística, parapsicología, trance, etc.*

68. *Vita Plotini*, 23, donde se dice también que «ascendía muchas veces hasta el primer Dios gracias a una iluminación demoníaca (obra de un *demon*)» y que «se le apareció (vio) al Dios sin forma ni apariencia».

rior y de que estoy viviendo el grado más elevado de la existencia. Cuando he alcanzado la unión con lo divino y una vez instalado en ello llego a la actividad que supera cualquiera otra captable por la mente propia. Tras esta estancia en lo divino, descendido desde lo inteligible al pensamiento reflexivo, soy incapaz de discernir cómo, antes y ahora, realizo este descenso y cómo el alma (el yo consciente) puede estar alguna vez (concentrada) en sí misma aunque está en el cuerpo» (*Enn.*, 4,8,1).

No es este el momento de precisar la naturaleza de los éxtasis plotinianos. A juzgar por los datos aportados por el mismo Plotino y por sus discípulos unas veces parecen ser lo que Nueva Era ha puesto de actualidad, a saber, los viajes astrales, otras veces «énstasis», tecnicismo de creación reciente (Mircea Eliade) de etimología y significado contrario al «éxtasis». Si en el éxtasis hay «salida de sí, enajenación, quedar dominado por el Otro», en el «énstasis» se da «el retorno al ser, la interiorización máxima en la mismidad de uno mismo» por el propio esfuerzo de vaciamiento de imágenes sensoriales. Es lo que ocurre en los trances del yoga y del zen. Son casos, cuyo estudio compete a la parapsicología. Es necesario distinguir la verdadera mística de los fenómenos externos, físicos o psicológicos, que a veces la acompañan, por muy extraños y maravillosos que nos parezcan. Si no todos, casi todos los fenómenos místicos sobrenaturales cristianos tienen su réplica más o menos desdibujada en la «mística» natural. Además de los fenómenos plotinianos, algunos de ellos se habrían dado en Pitágoras si los testimonios son auténticos, por ejemplo: la bilocación o presencia simultánea de la misma persona en «dos lugares» distintos y más o menos distantes, concretamente en Crotona y en Metaponto, ciudades de la Magna Grecia (Sur de Italia, golfo tarantino)<sup>69</sup>; clarividencia o percepción extrasensorial de realidades o cosas no meramente subjetivas como en la telepatía, sino objetivas, físicas, en este caso el número exacto de los peces atrapados en la red todavía sumergida en el mar<sup>70</sup>, etc. Pitágoras suele ser puesto como modelo de chamanismo en la antigüedad, o sea, una persona que, en trance, profundo o no, cree haber realizado viajes

69. H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 14,7; ARISTT, *Fragm* 191 (Rose); APOLON, *Mirab.*, 6.

70. IAMBL, *Vita Pyth* 8, 36.

siderales poniéndose en contacto con espíritus, generalmente benéficos, que le dotan de poderes curativos, etc., extraordinarios<sup>71</sup>.

### 3.5. *Algunas formalidades: transmisión oral o escrita, hombres/mujeres como discípulos.*

La oralidad, en cuanto lenguaje hablado, es el vehículo básico del pensamiento y de la cultura humana, incluso tras el descubrimiento de la escritura. Una vez aparecida, durante bastante tiempo coexistieron la tradición oral y la escrita en la enseñanza; en Grecia, al menos hasta finales del s. VI e inicios del V a.C. La oralidad y la escritura son dos sistemas semióticos diferentes y jerarquizados con sus rasgos comunes y diferenciales. Tanto en las escuelas filosóficas greco-romanas, como en las judías rabínicas, se daba la transmisión oral y la escrita de los textos, así como de sus exégesis o comentarios. Los discípulos tomaban notas de las lecciones de sus maestros. Eran los «apuntes privados» o *ad usum privatum*, distintos de los «libros oficiales» y de los comentarios publicados por el maestro. Las obras conocidas de Aristóteles tienen la condición de notas o apuntes; las de Platón de publicaciones oficiales. En el mundo helenístico las notas tomadas se llamaban ὑπομνήματα, ἀπομνημονεύματα, χρεΐαι. Además, hay que valorar la existencia de la taquigrafía, que facilitaba la copia de los textos en clase y fuera de ella, e incluso hacía posible el dictado relativamente rápido en voz alta a varios copistas. A fin de garantizar la fidelidad en la copia al dictado, una vez terminado se procedía a su relectura y contraste<sup>72</sup>. San Cipriano (mediados del s. III d.C.) reelaboró las «*notae tironianas*», signos taquigráficos inventados o, al menos, perfeccionados por M. Tulio Tirón, liberto y secretario de Cicerón (106-43 a.C.). Los adaptó al léxico y uso de los cristianos, compilándolos en un diccionario taquigráfi-

71. Tal vez se deba a su supuesto viaje, descenso, al Hades (HER, 4, 93-96; DIOG. LAERT, 8,41).

72. Cf. H. BOGE, *Griechische Tachygraphie und tironische Noten. Ein Handbuch der Antiken und Mittelalterlichen Schnellschrift*, Berlín 1973; P. PETITMENGIN-B. FLEUSIN, *Le livre antique et la dictée. Nouvelles recherches en Mémoial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, París 1988<sup>4</sup> (dirs. E. LUECHESI-I.D. SAFREY).

co, conocido hasta el Renacimiento. Es de suponer que los discípulos de Jesucristo tomaran también notas, y que algunas de ellas sirvieran para la redacción de los Evangelios, pues era el modo ordinario de proceder de los discípulos de los maestros judíos y griegos<sup>73</sup>.

Una opinión bastante generalizada da por supuesta la condición exclusivamente masculina de los alumnos de las escuelas filosóficas. Así acaecía en la Academia platónica, pero por un motivo concreto, a saber, la Academia preparaba a sus discípulos más para la vida activa en la política que para la privada, la del hombre de pensamiento, de ciencia. Ya queda indicado que Platón aspira sobre todo a reformar la sociedad. De hecho él mismo y varios de sus discípulos fueron asesores de los gobernantes. Algunos desempeñaron funciones directas de gobierno; entre estos descuella Foción de Atenas. En su Carta VI Platón no disimula su gozo por la perfecta complementariedad del político Hermias y dos jóvenes discípulos platónicos, sin experiencia ni práctica de gobierno, pero muy bien formados «en la excelente sabiduría de las Ideas» (322d 5). Si alguna joven se infiltra en la Academia lo hace subrepticamente, por ejemplo: Axiotea de Arcadia tras haber leído parte de la *Respublica* platónica<sup>74</sup>. En cambio, las mujeres frecuentan con asidua normalidad las demás escuelas filosóficas, especialmente la epicúrea, tanto las esposas legítimas (Temista, esposa de Leonteo de Lampsaco, etc.) como sobre todo las heteras (Leonción («Leoncita»), Mamarion («Madrecita»), Hedia («Dulce»), Herocion («Heroína»), Nícidion («Victorita»), Demelata («Exiliada»), etc. Epicuro incluso es insultado por un tal Timócrates porque una hetera: Leonción «ha desempeñado durante un tiempo la presidencia sobre los demás discípulos, también sobre una esposa (legítima: Temistia)»<sup>75</sup>. Cuando Pitágoras relató su descenso al

73. Cf. M. GUERRA, *La «cuestión homérica» y su repercusión en la «cuestión evangélica»*. En torno a la composición y a la transmisión oral y escrita de los poemas homéricos y de los Evangelios, en AA.VV., *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. D. J. M<sup>a</sup>. Casiaro*, EUNSA, Pamplona 1994, 253-284, especialmente 274-277 y la bibliografía citada en la nota 94 y 114.

74. ARISTO, *Nerinthos*, fragm. 64 (edic. Rose).

75. CH. JENSEN, *Ein neuer Brief Epikurs* (Adh. Göttingen, Phil-Hist. Kl., III, 5, Berlín 1933, p. 12, col. 2, 12 ss.) Según Jensen la causa del insulto estaría no en que presidiera una mujer, sino que lo hacía «poco después de haberse incorporado»

Hades, los oyentes quedaron tan impresionados que lo consideraron «algo divino, hasta el extremo de que le enviaron a sus esposas para que aprendieran algo de lo que él sabía; ellas recibieron el nombre de «pitagóricas»<sup>76</sup>. Al margen del motivo (creído o no por Pitágoras, inventado o no tras su muerte), parece ser verdad la existencia de «pitagóricas» por la integración de la mujer en las escuelas filosóficas y por la aceptación de Pitágoras y de su enseñanza en Crotona, tras haber hablado por separado a personas de todas las edades y sexo. Por ello «ganó muchos discípulos de esa ciudad, no sólo hombres sino también mujeres, el nombre de una de las cuales se hizo célebre, Teano»<sup>77</sup>. Las mujeres cristianas participaban también en las escuelas de filosofía cristiana<sup>78</sup>. Conviene tener en cuenta que las escuelas filosóficas estaban reservadas a una élite, a un grupo más o menos numeroso, pero siempre reducido. Los escritores cristianos de los primeros siglos agrupan a los no cristianos en «pocos-muchos», es decir, una minoría selecta y la gran mayoría, el resto de los paganos. A partir de la segunda mitad del s. IV proyectan esta desmembración en una élite y el resto, llamando «filosofía» a la vida de los monjes, contrapuesta o no a la de la mayoría de los cristianos<sup>79</sup>. Lógicamente, también en este tiempo, los Escritores cristianos

como discípula. No creo que el original griego διὰ χρόνου permita esta interpretación.

76. DIOG. LAERT, 8, 41.

77. H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 14, 8a; DICEARCO, *Fragm* 33W; PORPHYR, *Vita Pith* 18-19. Los nombres de varias discípulas de Plotino (PORPHYR, *Vita Plot* 9).

78. Kharito («Agraciada»), una de los seis discípulos de S. Justino, martirizados con su maestro, contesta al prefecto: «Soy cristiana por la gracia de Dios» (*Actas de su martirio*, 4, 2). Sobre la vida profesional, social, etc., de las mujeres cristianas y no cristianas, cf. M. GUERRA, *El laicado masculino y femenino (en los tres primeros siglos de la Iglesia)*, EUNSA, Pamplona 1987, 259-286.

79. Cf. G. PENCO, *La vita ascetica come «filosofia» nell'antica tradizione monastica*, «Studia Monastica» 2 (1960) 79-93. Un tema distinto, que no toca exponer aquí, es el del influjo de la filosofía griega en las formas cristianas de ascetismo, cf. el estudio de García M. Colombas, *El monacato primitivo*, B.A.C., Madrid 1998<sup>2</sup>, 14 ss.; A. BREMOND, *Le moine et le stoicien*, «Revue d'Ascétique et de Mystique» 8 (1927) 30, ss.; J. LEIPOLDT, *Griechische Philosophie und frühchristlicher Askese*, Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig Philol.-his. Klasse B. 106 Helft, Berlín 1961; P. JORDAN, *Pythagoras and Monachism*, «Traditio» 16 (1961) 432-441.

oponen la condición elitista de la filosofía no cristiana a la universalidad de la religión cristiana<sup>80</sup>.

#### 4. LA FILOSOFÍA, EL «TESTAMENTO» DE DIOS CON LOS PAGANOS

Los hechos y la doctrina expuestos dibujan el trasfondo y ponen como el marco, el contexto, que nos permite comprender la enseñanza de los SS. Padres y escritores cristianos de los primeros siglos sobre la excelsitud de la filosofía no cristiana, su virtualidad salvífica y la posibilidad del diálogo interfilosófico, dimensiones negadas, en cambio, a las religiones paganas de su tiempo. Quien desconozca una contextualización así, aunque somera, será incapaz de superar el significado predominante, por no decir único, de «filosofía,/filósofo» desde hace algunos siglos.

##### 4.1. *La filosofía, el «testamento» divino con los paganos, como el A.T. con los hebreos*

En los primeros siglos de la Iglesia, Taciano y Tertuliano no creen posible ni, menos aún, provechosa la ósmosis entre la sabiduría pagana y la cristiana. En cambio, Justino, Atenágoras, Clemente de Alejandría, Orígenes, Basilio, etc., en vez de rechazar la filosofía griega, tratan de apropiarse de las valiosas porciones de verdad que descubren en ella.

Clemente de Alejandría (s. II) es el autor de la palabras del epígrafe. Considera la «filosofía» como «la escuela preparatoria de Cristo»<sup>81</sup> y como el «pedagogo» o «encargado» por Dios «de llevar» a la humanidad a «la escuela de Jesucristo», o sea, le atribuye una función «propedéutica» de Jesucristo<sup>82</sup>, función que niega a las religiones no cristianas en otros pasajes: «*Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria para los griegos en orden a su justificación (salvación), pero ahora es útil para la vida religiosa, pues es*

80. LACT, *Inst. diuin.*, 3,25, 1 CSEL 19, 247; AVG, *De vera rel* 3,5-4,6 CCL 32, 191-192, etc.

81. *Strom* 7,4 PG 9, 424.

82. *Strom* 1,5,28; 2,20,125 GCS 15, 17 y 181.

*una propedéutica para quienes fructifican la fe por medio de la demostración (razón). “Que tu pie no tropiece” (Prov 3,23), sino que refieras todo lo bueno a la Providencia, ya sea de los griegos, ya nuestro. Dios es, en efecto, la causa de todas las cosas buenas. Pero de unas lo es de una manera principal, como del Antiguo y del Nuevo Testamento (diathéke); de otras, como la filosofía, por derivación. Ésta ha sido dada principalmente a los griegos antes de que el Señor los llamara también, porque ella fue llevando, como un pedagogo, a los griegos hacia Cristo, como la Ley a los judíos. Ahora la filosofía queda como una preparación que es perfeccionada por Cristo»<sup>83</sup>. Incluso la llama «Testamento» por comparación con el AT y Ley de los judíos: «La filosofía se dio sobre todo a los griegos como Testamento (diathéke) propio de ellos para que fuera un peldaño de la filosofía de Cristo»<sup>84</sup>.*

La validez de toda comparación queda restringida al fulcro, o punto de apoyo y confrontación, el cual, en este caso, no afecta al modo de comunicación, que es «principal, directo» en el A. y en el N.T., «por derivación» (a través de la razón) en cuanto a la filosofía, sino a su referencia a Jesucristo, «a la justificación», a su eficacia salvífica. A diferencia de Clemente Alejandrino, S. Justino apuesta más por la razón que por la filosofía, mucho más amplia que aquella según queda expuesto, aunque «fruto de la razón»<sup>85</sup>. El hombre es capaz de llegar a Dios por medio de la «razón (logos)». Tertuliano atribuye esta capacidad también a la conciencia<sup>86</sup>. Pero una cosa es el conocimiento de Dios, específico de la filosofía, «seminal (en germen, semilla) y reflejado (mímema) según la capacidad dada», o la inteligencia de cada uno, y «otra la participación e imitación (mímesis) según la gracia proveniente de Él»<sup>87</sup>. aunque Dios da su gracia también a los paganos, pues «la naturaleza (fuerzas) humana de ningún modo basta para buscar a Dios y encontrarlo con pureza, a no ser ayudada por el buscado. Pero a Dios pueden, ciertamente, hallarlo los que, habiendo hecho cuanto está de su parte, reconocen que lo necesitan»<sup>88</sup>. «El co-

83. CLEM. ALEX *Strom* 1,5,28,1-3 GCS 15, 17.

84. *Ibidem* 6,8,67,1 GCS 15, 465. Cf. también *Ibid.* 7,2,10-11.

85. CLEM. ALEX *Strom* 6,12,96,2 GCS 15, 480.

86. TERTVL, *Apolog* 17,3.

87. IVST, *Apol* 2,7,3; 2,10,4; 2,13,6.

88. ORIG, *Contra Celsum* 7, 42 PG 11, 1481.



nocimiento y contemplación del *Lógos* total, que es Cristo»<sup>89</sup>, corresponde al cristianismo y, consiguientemente, también «cuanto de bueno y verdadero han dicho, investigado o intuitivo» los pensadores y escritores no cristianos<sup>90</sup>. Mas este punto es expuesto de modo más completo en 3.3.

Lógicamente el conocimiento racional de Dios al alcance de cualquier ser dotado de razón resulta «oscuro, parcial, incompleto»<sup>91</sup>. Lo confirma Clemente de Alejandría, según el cual el conocimiento racional, filosófico, en el ámbito religioso, es «luz entenebrecida, parcial, incompleta», solamente preparatoria de la fe (*Ibid.* libro II). No obstante, cuando habla de las enseñanzas incompatibles con la fe cristiana (divinización de la materia, etc.), se las atribuye a los filósofos, no a la filosofía, la cual queda deshonrada por ellos<sup>92</sup>. La filosofía misma ya no es indispensable<sup>93</sup>; la Escritura es la única propiamente inspirada<sup>94</sup>. Por eso, reconoce la superioridad no sólo de los cristianos, sino también de los judíos, respecto de los paganos<sup>95</sup>.

#### 4.2. *El diálogo «interfilosófico»*

El hombre es un ser dialogal por su misma naturaleza. Pero, en ninguna otra época a no ser en los primeros siglos de la Iglesia, se ha puesto tan de actualidad el diálogo como en la nuestra. El Vaticano II y otras circunstancias han generado una nueva actitud en la relación de los católicos con los demás en una especie de círculos concéntricos: *diálogo ecuménico* (con los demás cristianos), *interreligioso* (con los miembros de las religiones no cristianas), etc. En los primeros siglos cristianos se mantiene el diálogo con los no cristianos, pero no con las religiones. En cambio, se dialoga con los filósofos y con la filosofía. De ahí que pueda hablarse de *diálogo interfilosófico*.

89. IVST, *Apol* 2,7,3; 2,19,2-3; 2,13, 5-6.

90. IVST, *Apol* 2,13,4; 1,59,1; 1,60,1; TAT toda su *Oratio*, especialmente ns. 31; 36; 40; THEOPH, *Autol* 1,14; 3,16; 3, 23 y 26.

91. *Apol* 2,7,3; 2,10,2; 2,13,5.

92. CLEM. ALEX, *Protrept* 5,64,1 y 5,66,3 SC 2, 127 y 131.

93. CLEM. ALEX, *Strom* 1,5,28; 1,20,99 GCS 15, 17 y 63.

94. *Strom* 1,20,98 GCS 15, 62 ss.

95. *Strom* 6,6,44 GCS 15, 453-454.

Pero éste no es indiscriminado. No se dialoga con cualquier tipo o escuela de filosofía. El análisis de los escritos de los SS. Padres y de los escritores cristianos de los primeros siglos permite deducir las siguientes conclusiones, que ciertamente son iluminadoras tanto en el terreno teórico, de los principios, como en el práctico, pastoral. Los primeros cristianos dialogan con la filosofía<sup>96</sup>, con las escuelas filosóficas con tal que

- a) acepten la existencia de la verdad objetiva;
- b) admitan la cognoscibilidad de esta verdad por el hombre, o sea, que éste es capaz de conocer la verdad;
- c) que estén abiertas a la transcendencia, a lo divino, aunque su conceptualización no sea personal, sino impersonal, panteísta (estoicismo), si bien de éste asimilan sobre todo algunas nociones y concepciones éticas.

Por esto, mantienen cerradas las vías del diálogo:

a) *Con los escépticos*. El escepticismo, relativismo epistemológico, es el básico de todos los relativismos que han sido y siguen siendo. Los sofistas griegos lo proclamaron por boca de uno y tal vez el principal de ellos, Gorgias (s. V a. C.): La verdad no existe; aunque existiera no podría ser conocida y, aunque fuera conocida, no podría ser comunicada a otros<sup>97</sup>. Las escuelas escépticas de los s. I-III ofrecen un bien surtido muestrario de argumentos contra el concepto y realidad de la verdad objetiva y contra la posibilidad del conocimiento humano de la verdad, existente e independiente del pensamiento y sentir humanos, meramente intramentales, subjetivos. Lo mismo podría decirse del bien. Si se acepta este relativismo, cada uno tendría derecho a «su» verdad; «su» criterio, por muy cambiante que fuera, sería válido para definir lo verdadero y lo falso, lo moralmente bueno y lo malo, etc. Por sus deficiencias esenciales y por su radical incompatibilidad con el cristianismo S. Agustín escribió su *Contra Academicos* durante su convivencia filosófica en Casiciaco, porque Cicerón se había dejado influir por el escep-

96. Cf. C. J. DE VOGEL, *Neuere philosophische Denkformen und ihre Wirkung in der Theologie*, «Münchener Theologische Zeitschrift» 2 (1978) 134-159, enjuiciamiento y valoración acertados, pero muy resumidos, pues dedica muchas más páginas a la filosofía medieval y moderna que a la antigua.

97. H. DIELS, *Die Vorsokratiker*, 83B3; SEXT. EMPIR., *Adu. Math* 7,65-87; *De Mel. Xen. et Gorg.*, 6, 980.

ticismo medio, el de la tercera Academia con Carnéades (214-135 a. C.) al frente.

b) *Con los ateos*. Orígenes, por ejemplo, invitaba a sus discípulos y discípulas a «filosofar» leyendo «todos los escritos de los filósofos y poetas antiguos, sin reprochar ni rechazar nada, pues todavía no teníamos criterio para ello. Exceptuaba los escritos de los ateos, cuantos, excluidos por el hecho mismo de sus concepciones humanas, enseñan que no existe Dios ni la providencia. Es indigna la lectura de sus obras porque puede suceder que, al oír palabras contrarias a la religión, se manche el alma destinada a la vida religiosa. No es digno ni mencionar los escritos de los ateos por parte de personas que se tienen por piadosas/religiosas»<sup>98</sup>. Para un verdadero creyente, la fe está por encima de la ilustración y de la cultura. De ahí la norma origeniana de no leer los escritos de los ateos a fin de evitar el riesgo de contagio de los cerrados a la transcendencia, a Dios.

c) *Los epicúreos*. La prohibición origeniana anterior, al parecer, se refiere, entre otros, a los filósofos epicúreos. Pueden suponerse las razones. El epicureísmo había degenerado con el paso del tiempo. Pero ya Epicuro, aunque cree en los dioses y les rinde culto, margina tanto su influjo en la vida y busca con tanta dilección el «bien sentirse», junto con una cierta dosis de «bienestar», que cae en el deísmo y en un cierto ateísmo práctico. Es paradigmático el hedonismo epicúreo. Además concentra su esmero en llegar a la *autárkeia*, de donde «autarquía», o sea, el bastarse a sí mismo para ser feliz en esta vida, la autonomía y la existencia *adéspotos*, «sin dueño ni señor» distinto de uno mismo<sup>99</sup>.

En las *Institutiones diuinae* de Lactancio y en el *De uera religione* de S. Agustín se comparan las enseñanzas de los filósofos con las de Cristo. Agustín propone un criterio elemental para discernir si y cuándo una filosofía no cristiana es aceptable. Resume su criterio en la sentencia: *Non aliam esse philosophiam (...) et*

98. GREG. THAVM, *Elogium Magistr.* 12,13,151-152 SC 148, 158. «Discurso de despedida» —en nombre de todos los condiscípulos— de S. Gregorio Taumaturgo cuando abandonó la convivencia y escuela de Orígenes.

99. EPICVR, *Epist* 3, 133. Precisamente, según Epicuro, «el deber de dedicarse a la filosofía (epicúrea) afecta tanto al joven como al viejo», pues, mientras el hombre viva, «no ha pasado la hora de ser feliz» (*Ibid.* 3, 122).

*aliam religionem*, que identifica filosofía y religión: «Pues se cree y se enseña, lo que es capital para la salvación humana, que la filosofía, es decir, el afán (*studium*), por la sabiduría, no es una cosa y otra distinta la religión»<sup>100</sup>. Por lo mismo, «rechazaréis a todos los que ni son filósofos en sus prácticas religiosas (*neque in sacris philosophantur*), ni religiosos en su filosofía (*nec in philosophia consecrantur*)». Condena aquí la incoherencia de los filósofos greco-romanos y la contrapone a la unidad de vida, a la coherencia entre doctrina y culto de los cristianos<sup>101</sup>.

#### 4.3. *La eficacia salvífica de la «filosofía»*

La Iglesia ha creído siempre que también los no cristianos pueden salvarse. Piénsese en «los cristianos (antes de Cristo) aunque hayan sido considerados ateos, por ejemplo: Sócrates, Heráclito... Los que por haber vivido sin *logos/razón* se hicieron anteriormente (a Cristo)... enemigos de Cristo fueron asesinos de los que viven con *logos* (Sócrates). Pero los que han vivido y viven con *logos* son cristianos»<sup>102</sup>. Todos los seres humanos hemos recibido el *logos/razón-mente*, «semilla» que participa «del *Logos*» que es Cristo<sup>103</sup>. Lo decisivo es «vivir conforme al *logos*»<sup>104</sup>.

¿Pero en virtud de qué o de quién se salva el no cristiano que se salva? Se ha visto como S. Justino atribuye a la «luz auroral», a la «semilla del *Logos*... sembrada en el *logos/mente* de los hombres», que hace referencia a «la luz meridiana, al *Logos* total, que es Cris-

100. AVG, *De uera rel* 5,8 CCL 32, 193.

101. *De uera rel* 7,12 CCL 32, 196. Cf. I. BORHET, «Non aliam esse philosophiam (...) et aliam religionem» (Augustin, *De uera. rel.* 5,8), en AA.VV., *Les apologistes chrétiens et la culture grecque, Actes du Colloque...*, Beauchesne, París 1998, 333-353.

102. IVST, *Apol* 1, 46, 3-4. También EVS (s. IV), *Hist. Eccl* 1,4,6 SC 31, 19: «Todos aquellos, cuya justicia está atestiguada, después de Abrahán y hasta el primer hombre, merecen de verdad ser llamados cristianos por su vida, aunque carezcan del nombre» AVG, *Epist* 102,15 PL 33,376: «La salvación de su (Cristo, cristianismo) religión, por medio de la cual, la única verdadera, es prometida verdaderamente la verdadera salvación, no le faltó a nadie que fue digno, y a quien le faltó, no fue digno».

103. JYST, *Apol* 2,7-8 y 3; 2,10,2, 2,13,5, etc.

104. *Ibid.* 1, 46, 3-4; 2,7, 2-3, cuya exigencia primera es «huir de la maldad» (*Ib.* 2,7 (8), 2).

to y está en la Iglesia»<sup>105</sup>. Clemente de Alejandría da un paso más y aplica lo mismo a la filosofía, por ejemplo, en el texto traducido (cf. *supra*, pp. 259-260). «La filosofía es dada por la providencia divina»<sup>106</sup>; «no es obra del mal, pues hace virtuosos a los hombres»<sup>107</sup> (*Ib.* 6,17,159,6). Aunque «sombra» y como «una imagen de la verdad»<sup>108</sup>, «la filosofía de fuera busca la verdad, comporta la búsqueda de la verdad y de la naturaleza de las cosas, pero esta verdad es aquella de la que el Señor ha dicho: “Yo soy la Verdad”. Los iniciados (en “nuestra filosofía”, los cristianos) la han hallado o mejor la han recibido de la Verdad misma»<sup>109</sup>. El Alejandrino, al menos a veces, por «filosofía» entiende no una concreta: «la estoica, ni la platónica, ni la epicúrea, ni la aristotélica, sino cuanto de bueno hay en cada una de estas escuelas», que «nos enseña la justicia/santidad con la ciencia piadosa»<sup>110</sup> (*Strom* 1, 7,37, 6).

Ningún texto de los SS. Padres y de los escritores cristianos de los primeros siglos concede eficacia salvífica a las religiones en cuanto tales (mitos, ritos, etc.)<sup>111</sup>; nadie dice que, en ellas, haya destellos de la verdad, algo bueno, como se afirma de la filosofía y como se enseña de las religiones no cristianas en nuestros días<sup>112</sup>. Ciertamente quien se salva se salva por la filosofía cristiana. Ante una proposición sobre la preferencia del «*sophós/sabio*» por lo mejor aunque sea desagradable, los interlocutores replican: «¿No practicamos todos nosotros la filosofía?». Clemente sentencia: «... ¿cómo puedes tú amar a Dios y a tu prójimo si no practicas la fi-

105. *Apol* 2,7,3; 2,10,2 y 4; 2,13, 5-7; *Dial. Thryph* 2, etc. Tras el conc. Vaticano II, esta doctrina de Justino es ya doctrina de la Iglesia (*Ad Gentes* 3; 5; 11 y 15; *Lumen Gentium* 17; JUAN PABLO II, *Redempt. missio* 56, etc.).

106. *Strom* 6,17, 153, 1 GCS 15, 510.

107. *Strom* 6,17,159,6 GCS 15, 513

108. *Strom* 1,2,20,1; cf. 1,20,97,1.

109. CLEM. ALEX, *Strom* 1,5,32,4 GCS 15, 21.

110. CLEM. ALEX, *Strom* 1,7,37,6 GCS 15, 24-25.

111. Según Justino (*Apol* 1, 9,3), por su idolatría, son «*álogon* (algo irracional) y una insolencia contra Dios», o sea, carecen incluso del *logos*/razón de la filosofía.

112. Cf. en JUAN PABLO II, *Redempt. missio* 29, la acción del Espíritu Santo «en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones» como «preparación evangélica y referente a Cristo». Cf. también VATICANO II, *Nosstra aetate*, 2. Este concilio habla de la acción del E. Santo fuera de la Iglesia institución, pero en los individuos, no en las religiones. Cf. *El cristianismo y las religiones*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997 de la Comisión Teológica Internacional.

losofía (cristiana)?»<sup>113</sup>. Es decir se salva por Jesucristo, Cabeza de su Cuerpo Místico: la Iglesia, gracias a la acción de E. Santo. «Donde está el Espíritu del Señor allí está la Iglesia, y donde está la Iglesia está el Espíritu del Señor y toda gracia»<sup>114</sup>. Clemente de Alejandría compara a la filosofía griega, en sus variadas manifestaciones, con «los afluentes del mismo río caudaloso», el de la verdad cristiana, o con pórticos, que rodean un edificio y confluyen todos en la única puerta de «entrada auténtica y real» en el reino de Dios, cuya puerta es Cristo en su Iglesia<sup>115</sup>.

#### 4.4. *La «religión verdadera», la filosofía griega y las religiones paganas*

Quien no conoce más que una religión, la suya, está convencido de que ésa, la suya, es la religión verdadera<sup>116</sup>. Pero el pluralismo religioso, el conocimiento de varias o muchas religiones, plantea dos cuestiones, la del diálogo interreligioso y la de la eficacia salvífica de las otras religiones. Algunos se quedan ahí. No quieren dar el paso siguiente, el de la verdad. Pero puede y debe darse, si no se parte del escepticismo, del relativismo y no se quiere caer en el sincretismo. Parece como si no se cayera en la cuenta de que «la omisión del discurso sobre la verdad lleva consigo la equiparación superficial de todas las religiones, vaciándolas en el fondo de su potencial salvífico. Afirmar que todas las religiones son verdaderas equivale a declarar que todas son falsas»<sup>117</sup>.

113. *Paed* 3,11,78,1 SC 150,150. Subyace la equiparación socrático-platónica del «sabio» y del «virtuoso», cf. M. GUERRA, *La «conversión» según Sócrates y Platón...*, 106-114.

114. IREN, *Adu. haer* 3,24,1 SC 211,474.

115. *Strom* 1,5,29,1; 1,38,6,3-7 GCS 15,18, 25. Cf. también *Protrept* 1,10,2-3 SC 2,157-158.

116. Cf. F. CONESA, *Sobre la «religión verdadera». Aproximación al significado de la expresión*, «Scripta Theologica» 30/1 (1998) 39-85; L. DUPRÉ, *Truth in Religion and Truth of Religion*, «Archivio di Filosofia» 56 (1988) 493-518; H. VROOM, *Religions and the Truth. Philosophical Reflections and Perspectives*, Rodopi, Amsterdam 1988; F. ZUBIRI, *El problema filosófico de la Historia de las Religiones*, Alianza, Madrid 1993.

117. Cf. *El cristianismo y las religiones...*, n° 13 (p. 12), documento citado de la Comisión Teológica Internacional. No alude a la existencia de una excepción, la de las religiones étnico-políticas.

Como queda indicado en los epígrafes anteriores, según los SS. Padres y escritores cristianos de los primeros siglos de la Iglesia la filosofía busca la verdad, es como su sombra, también la escuela preparatoria de la Verdad, que es Cristo; el hombre puede llegar a Dios por medio del *logos*, participación del *Logos*/Cristo. Pero no posee toda la verdad ni es la verdad. La filosofía greco-romana es a modo de religión, pero los escritores cristianos de los primeros siglos no se preguntan si es o no la «religión verdadera». Esta cuestión y el concepto mismo de «religión verdadera» ha sido introducido en Occidente por el cristianismo. Las religiones celestes, étnico-políticas, las oficiales en la cuenca mediterránea durante los primeros siglos cristianos, eran religiones eficazmente salvíficas y la religión verdadera para sus respectivos adeptos; cada una para los suyos. Así lo exigía su condición «étnico-política, nacional». Claro que su eficacia salvífica se refería más a lo étnico-político, a la conservación y prosperidad de la tribu, pueblo o nación e Imperio que a la salvación de los ciudadanos tras la muerte<sup>118</sup>. El cristianismo, en cambio, se presenta como religión universal y la religión verdadera para todos los hombres de todos los tiempos.

Ya en la última década del s. II d.C. Minucio Félix<sup>119</sup>, considera *uera religio* = «religión verdadera» a la *religio nostra*, a «nuestra religión», el cristianismo, en contraposición con la pagana, romana. En esos mismos años, Tertuliano, opone la *romana religio* a la *uera religio ueri Dei*, es decir a «la religión verdadera del Dios verdadero»<sup>120</sup>. La primera obra monográfica y representativa en esta cuestión es el tratado *De uera religione*, «Sobre la religión verdadera», escrito por S. Agustín un siglo más tarde (año 390), modelo de no pocos tratados posteriores. Obsérvese que el adjetivo *vera/verdadera* precede siempre al sustantivo *religio/religión* en latín mientras que, en castellano, figura pospuesto. La estilística, en todos los idiomas, tiene sus normas o leyes, aunque evidentemente no son tan fijas y

118. Cf. M. GUERRA, *Las religiones no cristianas, ¿cómo valoran a las otras religiones?*, en AA.VV., *La salvación en el cristianismo y en las otras religiones. Simposio de Misionología, «Estudios de Misionología», IX, Facultad de Teología, Burgos 1999*; IDEM, *Historia de las... I*, 85-103; IDEM, III, pp. 64-96 (antología de textos); IDEM, *Antropologías y teología...*, 301-404.

119. *Octavius* 29,2; 38,6 CSEL 2, 42 y 55.

120. TERTUL., *Apolog* 24, 1-2 CCL 1, 133. Y S. Agustín *uerax ueri Dei cultus* (*De uera rel* 5,8; 7,12).

universales como las morfológicas (casi sin excepciones) ni como las sintácticas. Todos los tratados de estilística, también los manuales<sup>121</sup>, dedican un capítulo al orden de la colocación de las palabras, especialmente de los adjetivos-substantivos. Ahí puede verse que, al revés que los adjetivos determinativos, en latín los calificativos, de ordinario, preceden al substantivo; en español se posponen. Los adjetivos calificativos expresan una cualidad del substantivo; los determinativos delimitan su extensión por medio de diferentes notas (demostrativa, posesiva, numeral, indefinida, etc.)<sup>122</sup>. Piénsese en la diferencia existente entre *praetor urbanus*, o sea, el pretor, cuya competencia eran los procesos judiciales entre los ciudadanos de la «urbe» romana (la del *praetor peregrinus* eran los procesos de los extranjeros en Roma) y *urbanus praetor* = «pretor cortés, educado», calificativo que podía convenir a todos los pretores, al margen de su competencia. En español no es lo mismo «hombre pobre» (pobreza económica que elimina a alguien del ámbito y comodidades de los hombres ricos) que «pobre hombre» (pobreza moral, de personalidad, específica de alguien en concreto, al margen de que haya otros iguales o parecidos). Tampoco significa lo mismo «verdadera religión» que «religión verdadera». El adjetivo antepuesto expresa la autenticidad de algo como cuando se habla de «verdadero amor, verdadera amistad, etc.». De una realidad puede afirmarse que es «verdadera religión» o auténticamente tal si reúne las notas definitorias de «religión» en su sentido tanto estricto como en el amplio, no simplemente en el metafórico<sup>123</sup>.

La cuestión de si existe «la religión verdadera» y, en el supuesto afirmativo, la determinación de cuál es se mueve en el plano ontológico o de la realidad/verdad de las cosas, de la religión en este caso, al margen de la bondad, santidad, de sus miembros, pues la verdad religiosa, más que reflejarse, es refractada y, por lo mismo, más o menos desfigurada al tropezar con la realidad intelectual, vital, moral, etc. de sus miembros. La existencia de la «religión verdadera» no implica que las demás sean falsas, totalmente falsas. Aunque no todas las religiones sean ni (dadas sus divergen-

121. Cf. J. GUILLÉN, *Estilística latina*, Sígueme, Salamanca 1954<sup>2</sup>, 203-234.

122. F. L. CARRETER, *Diccionario de términos filológicos*, Gredos, Madrid 1974<sup>3</sup>, s. v. *adjetivo*.



cias en cuanto al concepto de lo divino, etc.) puedan ser «la religión verdadera», son «verdaderas» en la medida en que, en ellas, reverberen destellos de la Verdad.

Es una cuestión discutida la determinación del criterio discernidor de la verdad de la religión o que permita especificar cuál es la religión verdadera. Al margen de otros señalados por diferentes corrientes de pensamiento y en distintas épocas<sup>124</sup> creo acertado el señalado por Tertuliano y S. Agustín: cuando añade *ueri Dei* al sintagma *uera religio/uerax cultus* en los pasajes ya citado. Minucio Félix vincula también la *uera religio* a «la *ueritas Dei* que ha llegado a su madurez en nuestro tiempo»<sup>125</sup>, con el cristianismo. La religión es una especie de camino o marcha del hombre (sujeto) hacia Dios (objeto, meta). Con palabras de Sto. Tomás de Aquino: *Ordo ad Deum*, «la ordenación (del hombre) hacia/con Dios»<sup>126</sup>. La verdad religiosa no está en el hombre, en la autenticidad e intensidad de su religiosidad. Pueden darse comportamientos moralmente malos en miembros de verdaderas religiones y de la verdadera religión, así como vivencias auténticamente religiosas en pocos o muchos individuos aunque su religión no sea la verdadera. La «verdad» de la religión depende de la verdad de la meta y punto de referencia, es decir de que su Dios sea el Dios verdadero. Será religión verdadera la que conduzca derechamente hacia el verdadero Dios y en la medida en que sea constitutiva de la relación adecuada, recta, con la realidad transcendente, divina. Para ello, debe realizarse el *Gott zu Gott lassen* (Maestro Eckhart, «dejar a Dios por Dios», abandonar las conceptualizaciones y figuraciones humanas de lo divino para llegar a la mismidad divina. El cristianismo encaja aquí por la singularidad de Dios que se revela en Jesucristo, «la divinidad corporizada» (Col 2,9), de suerte que «quien me ve a Mí ve al Padre» (Jn 14,9; 11,27), «Camino, Verdad y Vida» (Jn 14,6), hombre per-

123. Cf. M. GUERRA, *Diccionario enciclopédico...*, s. v. *religión, religiones civiles/políticas*; IDEM, *La religión y las...*, cap II.

124. Cf. M. GUERRA, *La religión y las religiones. Manual de...*, cap. IV (IV. 2,1-4).

125. *Octavius* 38,6 CSEL 2, 55. Agustín comienza su tratado definiendo la *uera religio* como aquella en o por la que «se rinde culto al único Dios (monoteísmo) y con piedad sincerísima se le reconoce como principio de todo» (*De uera rel* 1,1 CCL 32, 187), etc.

126. *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 1.

fecto y Dios verdadero. Pero a esto se llega por la fe. Lo mismo enseña S. Ireneo cuando distingue entre el Dios de la creación, conocido por medio de la razón, y el «*Logos*», el Dios encarnado, del cristianismo<sup>127</sup>.

127. *Adu. haer* 3,16,6; 5, 1,1 SC 211,310 ss; 153, 16 ss. Cf. A. ORBE, *San Ireneo y el conocimiento natural de Dios*, «Gregorianum» 47 (1966) 441-471.